تكوّن الدولة الإسلامية (*)

فـــرد دونــر

I. تبدو دراسة «تكوّن الدولة الإسلاميـة» لأول وهلةٍ عملاً واضح السبيل لا يُثير أية مشكلات. لكنْ بعد التأمُّل يظهر أنّ هذه المهمة تقـترن بإثـارة بعض المسـائل البـاعثة عـلى القلق. فهنـاك أولاً الفـرق الضروري بـين الحـديث عن المشروع الإسلامي للدولة، وبين «الدولة الإسلاميـة» نفسها. ذلـك أنّ الحديث عن «الدولة الإسلامية» يعني أننا نفترض وجـودها مُسْبَقـاً، وأنه يمكن تحـديدهـا والحديث عنها. لكننـا كلما أمعنّا النـظر في مصطلح «الـدولة» يبـدو لنا أنـه مثل مصطلح «القبيلة»؛ مفردٌ عامٌ وتجريديٌّ، يشيع في جنبـاته الغمـوض كلّما ازددْنا دقـةً في تأمُّله والتفكـير فيه. فـالدولـة ليست ظـاهـرةً طبيعيـةً بـل هي ظـاهـرةٌ اجتماعيةٌ، ولـذا يمكن الاستنتاج أنّ كـلَّ دولةٍ أو نـظامٍ سياسيٍّ نختـار أن نُطلق عليـه هذا الاسم؛ يمكن أن يكـون مختلفاً قليـلاً أو كثيراً عن أيِّ نـظامٍ سياسيٍّ

(*) عن: .Journal of the American Oriental Society, Vol. 106, P. 283 - 295
وهناك لائحة تفصيلية باختصـارات المصادر آخـر المقال. وقـد كُتبت هذه الـورقة في الأصـل لحلقةٍ عن «الدولة الإسلاميـة: المثال والـواقع» (٣١ مـارس، ١٩٨٢). ويمكن الآن مراجعـة دراسة:
Kosei Morimoto: The fiscal administration of Egypt in the Early Islamic period (Kyoto, 1981).
فلم أكن قد رأيتها عندما كتبْتُ الورقة.

آخر. وهكذا، فإنّ تعريفنا للدولة يصبح تحكُّمياً، بمعنى أننا نستطيع غالباً تعديله حسب حاجاتنا واهتماماتنا. ومع البدء في مناقشة «تكوّن الدولة» ـ وهي في ورقتنا هذه الدولة الإسلامية ـ يكون علينا اتخاذ «فَرَضية عَمَل» في تعريف الدولة؛ إذ يشي ذلك أنّ المجتمع يخطو في مراحل تكوّنه الأولى من حالة «اللادولة» إلى حالة وجود «دولةٍ» قائمة. وسأُحاول هنا أن أضع تحديداتي التحكمية الخاصّة عن مفهوم الدولة، كفرضية عملٍ، ضمن الإطار الذي تتحرك فيه هذه الظاهرة التاريخية. فأفترض أولاً أنّ الدولة بنيةٌ سياسيةٌ؛ بمعنى أنها معنيةٌ بتنظيم القوة في المجتمع. وأفترض أيضاً أنّ الدولة لا بد أن تحتوي على بعض المؤسّسات التي يمكن إدراكها وتحديدها، أي أنها لا بد أن تتضمن بنيةً مؤسّسية. ثم إنني أفترض أنّ الدولة ـ أي دولة ـ تنبني على مفهومٍ معيّنٍ لمشروعية السلطة. ولا أعني به مجرد مجموعةٍ من «القوانين»، أي المراسيم والقواعد والأعراف؛ بل تقبُّل مفهومٍ للقانون له بعض التجريد يتضمَّنُ إحساساً شاملاً بالعدالة التي ينبغي أن تضبط وتُوجِّه كلَّ الإجراءات والتصرفات الأخرى. وبواسطة مؤسساتها، وأيديولوجيتها القائلة باليد العليا للقانون؛ تسيطر الدولة على المجتمع من الناحية السياسية؛ بمعنى أنها تنتج بنيةً للقوة أو نظاماً من علاقات القوة يضمُّ مبدئياً فئات المجتمع المختلفة. فهي تشرف على إدارة «اختلاف» الفئات، أو بكلماتٍ أُخرى تلعب دور الحَكَم فيها. وبذلك تمسك الدولةُ بضمانات قوتها. والقوة ليست دائماً حكراً على الدولة. ففي بعض الأحيان يكون من الجائز، وضمن شروطٍ وحدودٍ معينةٍ، استعمال القوة بين الفئات الاجتماعية ضمن الكيان السياسي. لكنْ على الرغم من ذلك، فإنّ قوة الدولة تبقى العليا، في المشروعية ومن حيث المبدأ، وفي الواقع أيضاً في أكثر الأحيان؛ وذلك من حيث المقارنة بقوة أية مجموعةٍ اجتماعية. فالدولة البروسية، على سبيل المثال، كانت تسمحُ بالمبارزات بين الأفراد بشروطٍ معيَّنةٍ يحدّدها القانون، لكنها ما كانت تجيز قطعاً القتل وأعمال العنف. ويشبه ذلك ما تجيزه الدولة في الولايات المتحدة لبعض المصارف من مصادرةٍ لمتلكات أفرادٍ في ظروفٍ وشروطٍ يحدّدها القانون بوضوح؛ لكنها لا تُجيز قطعاً للقائمين على المصارف التجاوز المتعمّد على أموال المودعين. فيمكن استناداً إلى ما سبق،

القـول إنّ الدولـة تملكُ أيديـولوجيـةً للقانـون، مقـترنـة بعـددٍ من المؤسســات. والمؤسساتُ الضروريةُ للدولة هي بشكلٍ عامٍّ تلك الضرورية لتطبيق القانـون، وحفظ النظام السياسي. والمؤسسات اللازمةُ بهذا المعنى هي:

(أ) مجموعة حاكمة. (ب) هيئـات لحفظ الحاكمـين في مواقعهم، والحفـاظ عـلى الهرميـة السياسيـة القائمـة في وجه التحـديات الـداخلية والخـارجية: يعني الجيش والشرطـة. (جـ) هيئـات لفضّ النـزاعـات، ووجـوه الخصـومـة داخـل المجتمع: أي جهاز قضائي. (د) أدوات للإنفاق على أعمال الدولة: أي إدارات للضرائب. (هـ) هيئات لوجوهٍ أُخرى من سيـاسات الـدولة، تقتضيهـا الأسس والأصول الأيديولوجية والقانونية لهـا. هذه إذن هي فـرضية العمـل، أو تعريف الدولة، الذي نستخدمه لأغراض الدراسة في بقية هذه الورقة.

II. أمَـا وهذا التعـريف للدولة بيـدنا؛ فـإننا سنخـطو للبحث عن **الأدلـة والشـواهد** في التـاريخ الإسـلامي، ثم نقارن مـا وجدنـاه بـالتعـريف السـالف التحديد، لنـرى متى ظهرت «الـدولة» في عـالم الإسلام، كـما حدَّدنـاها. لكننـا ونحن نمضي لتلك المهمة تواجُهنـا مشكلةٌ تتمثّل في تحـديد مـا يشكّل شـاهداً أو دليـلاً. ويمكن طبعاً الأخـذ بالاتجـاه القائـل إنّ الدولـة بدأت تتكـوّن في مجتمع الجـزيرة العـربية، خـروجاً من حـالة الـلادولة، أيـام النبي في الحقبة المـدنيـة. والمعلومات عن ذلك مُتـاحةٌ في المصـادر التاريخيـة العربيـة، والكتب الاخبـاريـة الأخـرى؛ والتي تشير إلى أنّ المؤسسـات الضـرورية، وأيـديـولـوجيـا القـانـون، ومفهوم السلطة العليا الشاملة؛ كل ذلك كان حاضراً في جماعة المدينة[١].

وإذا جرى اللجوء إلى مثـل هذا الـرأي ولمثل هـذه الأدبيات[٢]؛ فـإنّ ذلك يكون على سبيل الضرورة؛ لأننا لا نملك مصادر ذات طبيعةٍ وثـائقيةٍ عن الفـترة

---

(١) سبق أن اقترحْتُ مثل هذا الرأي في كتابي:
The Early Islamic Conquests (1981).

(٢) أعني **بالمصادر الأدبية** ليس مجرد كتب السمر والنثر والشعر بل كلّ المصادر الكتابية التي ليست ذات طابعٍ وثائقي مثل كتب التاريخ والشعر. الخ. (والمصادر الوثائقية المعني بها: البرديات الباقية، والرقوق، ونواتج الحفريات والبحوث الأثرية، والمسكوكات النقدية).

المبكّرة من تاريخ الإسلام. وحتى وقتٍ قريب، ما كانت مقاربةً كهذه للمسألة لتثير نزاعاتٍ كثيرة بين المؤرخين للإسلام الأول؛ وذلك لأنّ تاريخية تقارير وأخبار المصادر المكتوبة ما كانت موضع شكّ (وأعني بالتاريخية صلاحيتها كمصدرٍ للمعلومات عن حقبة الإسلام الأولى)، على الرغم من الاعتراف بأنّ تلك المصادر تثير بعض الإشكاليات. ثم ظهر عددٌ من المطبوعات في الآونة الأخيرة[٣]، يُنازع الرأيَ التقليدي السائد بالنسبة لتلك المصادر، وبالتالي يُنازعُ في صحة الصورة التي كوّنها الدارسون عن التاريخ الإسلامي الأول استناداً إلى تلك الأدبيات. وبشكلٍ عامٍّ، فإنّ هؤلاء إمّا أنهم أنكروا استعمال تلك الأدبيات كمصادر إنكاراً تاماً (Wansbrough) أو أنهم قالوا بإمكان الاستئناس بها بشكل محدود جداً لإعادة تركيب صورة ذلك التاريخ (Crone, Cook). أما بالنسبة **للدولة** الإسلامية؛ فإنّ واحدةً من هؤلاء (Crone) أنكرت وجود الدولة في أكثر أجزاء الجزيرة العربية قبل الإسلام (وهذا رأيٌ أُوافقُها عليه)، ثم مضت قُدُماً فأوحت بعدم وجودها في عصر النبيّ وخلفائه أيام فتوحات الهلال الخصيب، ومصر، وإيران، والأقطار المجاورة. بل إنّ العرب المسلمين ـ حسب رأيها ـ وجدوا صعوباتٍ جمّةً في **شرعنة** بُنى الدولة التي وجدوها في الأقطار التي «انتزعوها» من الساسانيين والبيزنطيين. تقول الأستاذة كرون Crone: «نجا العرب من الامتصاص من جانب ثقافات رعاياهم لأنهم من الناحية الأخلاقية كانوا ما يزالون في مكة. ولأنهم كانوا من الناحية الأخلاقية ما يزالون في مكة، وجدوا أنه من غير الممكن شرعنة دولةٍ إسلاميةٍ في تلك البلاد الحَضَرية»[٤]. ويختلف هذا بطبيعة الحال، عن ادّعاء أنّ المسلمين الفاتحين ما كانوا هم أنفسهم يملكون بنية دولة. لكنّ قولها يوحي بقوةٍ أنّ البنية الوحيدة التي كانت مُتاحةً لهم

---

(٣) بخاصةٍ Crone, Cook في J. Wansbrough, Hagarism في Secterian Milieu (١٩٧٨). وأنظر Crone, Slaves on Horses, 1980 أمّا نقد المصادر فقد بدأ طبعاً قبل ذلك بكثير، أنظر مراجعةً لذلك في مقدمتي على ترجمة لورنس كونراد لكتاب عبد العزيز الدوري: نشأة الكتابة التاريخية عند العرب (١٩٨٣).

(٤) Slaves on Hores, P. 26.

هي تلك التي وجدوها في الأقطار التي فتحوها. ولو كان الأمر غير ذلك لكانوا قادرين على شرعنة البنى التي وجدوا أصولها لديهم.

إنني أودّ أن أذكر بوضوحٍ عدم اقتناعي بالشكّية التاريخية القائمة على نقدٍ راديكاليٍّ للمصادر، وعلى تأويلٍ مختلفٍ تماماً للحقبة الأولى من تاريخ الإسلام مؤسّسٍ في جانبٍ منه على تلك النقدية للأدبيات التاريخية. على أنه لا بد من القول إنّ النزعة النقدية هذه تُثير أسئلةً مهمةً، على مؤرّخي الإسلام الأول عاجلاً أو آجلاً أن يواجهوها بالجدية والموضوعية الضروريتين. وما أنوي فعله هنا ليس الانشغال بهذه الفلسفة الشاملة للتاريخ؛ بل معالجة مسألة أضيق تتعلّق بالدولة الإسلامية بأسلوبٍ يطرح القضايا التاريخية بشكلٍ غير مباشر. ويمكن القيام بهذه المهمة باللجوء إلى مقارنة تعريفنا للدولة **بالمصادر الوثائقية** المتاحة لنا عن الدولة الإسلامية، وليس المصادر الأدبية؛ وذلك عن العصر الأموي (٦٦٠ - ٧٥٠ م). ولهذه الطريقة سلبياتها المتمثّلة باضطرارنا لمعالجة المسألة بصورةٍ عامةٍ؛ لأنّ **الوثائق** التي تعود للقرن الأول من الهجرة قليلة، ولا تغطّي كلّ مجالات الحياة السياسية. لكنّ هذه الطريقة، من جهةٍ ثانيةٍ، تملك الفضيلة المتمثّلة في جَعْل النتائج التي نتوصّل إليها أكثر أمناً وموثوقيةً مما لو اعتمدنا الأدبيات التاريخية المتأخرة، التي تتعرض تاريخيتها وموثوقيتها لتحدٍّ مثل الذي عرضْنا له من قبل. ونستطيع أن نأمُلَ من وراء ذلك أن نتمكّن من تحديد بعض النقاط القوية، التي يمكن في المستقبل تكثيفها وتوسيعها لرسم رؤيةٍ للتاريخ الإسلامي المبكّر أكثر صلابةً أمام النقد. والطريقة التي نتبعها في معالجة المادة الوثائقية تبدأ بالمرحلة المتأخرة التي تعود لأواخر العصر الأموي حيث تكثُر الوثائق نسبياً حتى إذا توصلنا لرسم صورةٍ عامةٍ آمنةٍ، نستطيع أن نتفحّص وجوه تلك الصورة التي يمكن أن تعود لفتراتٍ أبكر من القرن الأول الهجري.

III. انطلاقاً من الاعتبارات النظرية التي ذكرناها في الفقرة الأولى، يمكننا اختيار الموضوعات التالية الذكر لاختبار وجود الدولة أو عدم وجودها في القرن الهجري الأول، وما كانت عليه طبيعة تلك الدولة آنذاك. علينا **أولاً** أن نبحث عن شواهد وأدلّة على وجود ترتيبات وأدوات مؤسّسية اعتبرنا وجودها ضرورياً

لوجود الدولة كما عرّفناها؛ وبخاصةٍ وجود الجيش والشرطة، ونظام لاستصفاء الضرائب، وقُضاة أو هيئات مُشابهة لفضّ النزاعات، وأدلّة على اهتمام السلطة بالأعمال العامة. وقبل ذلك وبعده: شواهد على وجود بنية بيروقراطية أو إدارية لتنظيم وتنسيق مختلف وجوه نشاطات الدولة. وعلينا ثانياً ـ بالإضافة إلى مؤسسات الدولة ـ أن ننظر في أدلةٍ أو شواهد على نظامٍ أيديولوجي يستند إليه الحكم، ويتلقّى المساعدة من تأثيراته؛ وبخاصةٍ مفاهيم استقلالية الدولة، ومسؤوليتها العليا عن المجالات التي تتحكَّمُ فيها. ثم وبالدرجة الأولى: مفهوم الشرعية أو أساسها القانوني الذي يسوِّغ إجراءات السلطة أو وجودها. وأخيراً، يكون علينا أن نرى ـ إذا ثبت وجودُ دولةٍ في القرن الهجري الأول ـ إمكان وصفها بأنها دولةٌ إسلاميةٌ؛ بمعنى أنّ الأساس الأيديولوجي الذي انبثقت عنه يملكُ علاقةً عضويةً ما بدين الإسلام. هذه هي مجالات البحث التي نستكشفها في التحليل اللاحق.

أ. العناصر المؤسّسية:

١. **الجيش والشرطة**: تُثبت أوراق البردي العربية وجودَ جيشٍ لدى الأمويين، كانت الدولة تستخدمه للأغراض الدفاعية والهجومية. صحيحٌ أننا لا نملك شواهد كثيرةً على تنظيم الجيش؛ لكنّ هناك شواهد ووثائق على الإدارة المالية للجند، وعلى وجود نظامٍ للإمداد بالمؤن. ففي رسالةٍ على برديةٍ من والي مصر إلى أحد عمّاله، أو مديري أقاليمه (وهم في الغالب من المصريين الأصليين)، يتحدَّث الوالي من ضمن أشياء أُخرى عن «عطاء الجند» وأُسَرِهم؛ مشيراً إلى أنّ هؤلاء الجند سيُرسَلون في حملةٍ عسكرية(٥). ومن هذه الرسالة نعلم أنّ الجند كانوا يأخذون مرتباتٍ رسمية (عطاء) من السلطة. بل إنّ هذه الرسالة من الوالي لأحد العُمّال تُطْلِعُنا على نظامٍ معينٍ تتكفّل بمقتضاه ناحيةٌ معيَّنةٌ بحاجيات فِرقةٍ معيَّنةٍ في الجيش. فالوالي يُنهي رسالته لعامله بالقول إنّ عطاء تلك الفرقة كان لا بد أن يكونَ قد دُفع؛ مما يُشير إلى تأخر العامل في القيام

(٥) APEL, no. 148 وفيه: «عطاء الجند وعطاء عيالهم».

بمسؤولياته، وبالتالي تأخر الفرقة في المضيّ إلى مهماتها. وهناك بردية أُخرى من التاريخ نفسه تؤكّد هذا الانطباع عن طرائق إمداد الجند[٦]. فهي تتضمن طلباً إلى المسؤول في حيٍّ بإحدى المدن لدفع مرتبات (عطاء) بحّارةٍ بالأسطول. وحسبما ذهب إليه غروهمان Grohmann فإنّ نواحي معيَّنةً بالبلاد كانت مسؤولةً عن إمداد الجند والبحّارة بالأسطول، وعمّال صناعة السفن وصيانتها بالمؤن بموانىء الإسكندرية ورشيد ودمياط وبابليون (جزيرة الروضة)، كما كانت مسؤولةً عن دفع مرتّبات البحّارة[٧].

وهناك بردية ثالثةٌ ما تزال بعض مضامينها غامضةً وتحتمل أكثر من تفسير. فهي تتحدَّثُ عن نوعٍ ما من التسجيل (كِتْبة) في بعض القُرى لمساعدة رجالات الجيش[٨]. وقد فهم بيكر Becker ذلك باعتباره نوعاً من الترتيب ـ كالمذكور سابقاً ـ تقوم بمقتضاه ناحيةٌ معينةٌ بالتكفل بمؤن ومرتبات فئةٍ من فئات الجند. أمّا غروهمان Grohmann فرأى أنّ المعمول به آنذاك كان يتضمن أيضاً استدعاء عددٍ معينٍ من الجند لمساعدة العمّال المحليين في جمع الضرائب مقابل الحصول على بعض الفوائد المادية. وأياً يكن التفسير الصحيح؛ فالمفهوم وجود نظامٍ ماليٍّ للدفع للجيش وإمداده. وهكذا، فإنه يمكن القول إنّ الأمويين كانوا يملكون مطلع القرن الثامن، على أقصى تقدير، قواتٍ عسكريةً دائمةً للدفاع وربما للقيام بمهامّ أُخرى، وأنّ هذه القوات كانت منظّمة تنظيماً جيداً، ولا تُجمع تلقائياً أو بمقتضى التطوع فقط.

والبردية الثالثة بالذات، تُشير إلى قِدَم التنظيم المالي للجيش وعودته إلى فترةٍ أسبق بكثير. من ذلك أنّ والي مصر آنذاك (قُرَّة بن شريك إلى عامل إشقوه) يُلاحظُ في رسالته أنّ هذه الكِتْبة أو ذاك التسجيل يعودُ إلى أربعين عاماً من تاريخه، أي إلى حوالي عام ٥٠ هـ/ ٦٦٩ ـ ٦٧٠ م. ويعني هذا وجود وحدات عسكريةٍ محترفة في تلك الفترة المبكّرة، ووجود تنظيمٍ إداريٍّ وماليٍّ

---

(٦) GPEIP, no. 13 والتاريخ تخميني فيمكن أن يكون ٧٠٨ أو ٧٢٣ أو ٧٣٩ أو ٧٥٤ م.

(٧) GPEIP, P. 40.

(٨) APEL III, no 150.

لرعاية شؤونها. ومن جنوب فلسطين أيضاً لدينا شواهد بردية على وجود تنظيم مالي، وخِطط إمداد، للجيش. ففي بردية من العام ٦٨٠ ـ ٦٨١ م تُذكَرُ الضريبة العينية (الرِزْق) لإمداد الجند[٩].

وهناك شواهد بردية أيضاً على وجود تنظيم إداريٍّ وماليٍّ لقوات الشرطة أو الأمن الداخلي. ففي بعض البرديات العائدة لمطلع القرن الثامن الميلادي حديثٌ عن إجراءاتٍ للقبض على فلّاحين هاربين ومعاقبتهم[١٠]. وفي واحدةٍ من تلك البرديات يذكر الوالي قُرَّة بن شريك أنه أعطى تعليمات للعُمَّال بعدم إلجاء الهاربين أو إيوائهم. وفي برديةٍ أُخرى يذكر الوالي نفسه أنه علم من صاحب البريد (صاحب الخَبَر، عامل الاستخبارات بالناحية) بتصرفاتٍ معيَّنةٍ قام بها المسؤول هناك. ويكشف لنا ذلك أنّ الدولة أو والي مصر على الأقلّ، كان يملكُ نظاماً سرياً للأخبار والضبط والارتباط يمكّنُهُ من الاطّلاع بشكلٍ مستقلٍّ على ما يجري في أنحاء ولايته. وفي مناسباتٍ أُخرى تُظهر البرديات أنّ موظفي بيت المال لدى الوالي (عمال الأمير) كانوا مسؤولين عن حُسْن معاملة الأفراد وأمنهم. فهناك إذْنان يعودان إلى عامي ١٠٣ هـ/ ٧٢٢ م و ١١٢ هـ/ ٧٣١ م يُسمح بمقتضاهما لبعض القرويين بمغادرة قريتهم لضواحي أُخرى للعمل لمدةٍ معينةٍ، ويُطلَبُ فيهما إلى **عُمَّال الأمير** أن يسهّلوا لهم ذلك، وأن يشرفوا على حسن معاملتهم[١١]. ويبدو أنّ **عمّال الأمير** هؤلاء كانوا في موقعٍ يمكِّنُهُم من حفظ السلامة العامة للأفراد. هذه الوثائق كلّها تعطينا فكرةً عن درجة الرقابة التي كانت الدولة تملكها على الرعية، من خلال موظفين محترفين؛ في مصر على الأقلّ.

أما الفترة التي تقع قبل العام ٦٨٥ م فلا نملكُ عليها شواهد كثيرة. لكنْ

---

(٩) Nessana III, no. 69 وأنظر أيضاً PSR no. 3 في أرزاق الجند.

(١٠) APEL III, no. 151, 152, 153 وكلها من العام ٩٠ هـ أو ٩١ هـ/ ٧٠٩ أو ٧١٠ م. وأنظر أيضاً NPAF, no. 6.

(١١) APEL, no. 174, 175.

على الرغم من ذلك، فهناك برديات من مصر تعود إلى العقد ٦٤٠ ـ ٦٥٠ م تشير بوضوح إلى وجود عمّالٍ للأمير، كان بعضهم من العرب، يملكون بالإضافة إلى مسؤولياتهم المالية المتعدّدة، صلاحياتٍ أمنيةً تتمثّل في تعقُّب الهاربين من القبرويين. وكان هؤلاء الموظفون مسؤولين أمام والي مصر الذي يقيم في الفسطاط(١٢).

٢ . **الضرائب**: لا شكّ أنّ أهمّ الأعمال الإدارية التي تُعنى بها أية دولة، بالطبع، عملية تأمين الضرائب اللازمة كمورد مالي، للخزينة أو بيت المال. والمعروف منذ زمنٍ طويلٍ أنّ الشواهد الوثائقية، بمصر على الخصوص، تُظهر بوضوحٍ، وجود إدارةٍ منظَّمةٍ للضبط والجمع والتنظيم منذ نهاية القرن الهجري الأول. وبدون المضيّ في التفاصيل، يمكننا هنا إيجاز عمليات الضبط والجمع الضريبي بمصر من خلال بردية أفروديت على النحو التالي(١٣):

«١ . إعداد قوائم في كلّ ناحيةٍ (بعدد السكّان، والمتملكين) لإثباتها في سجلٍّ عامٍّ بالعاصمة.

٢ . تقدير الضرائب: فالمبلغ العام المطلوب يُقسَّم على النواحي ووحداتها الصغرى (القرى. . الخ) استناداً إلى القوائم الواردة.

٣ . المطلوبات من الأموال، والإمدادات، والخدمات الأخرى، حسب الحاجة. وهذه تُرسَلُ إلى عمّال النواحي من جانب الوالي في رسائل رسمية محدَّدة بدقة شكلاً وموضوعاً، والمحتويات:

أ . رسالةٌ تتضمن أمراً بالتنفيذ، بالعربية، موجَّهة من الوالي إلى العامل.

ب . رسالةٌ تتضمن أمراً بالتنفيذ، بالإغريقية، موجَّهة ضمناً من الوالي إلى العامل.

---

(١٢) GPEIP, P. 14. وأنظر نقاشاً عاماً عن البوليس والإدارة المالية في مصر المبكّرة: C.H. Becker, «Ägypten in Mittelalter», in his Islamstudien I (1924), PP. 146 - 200.

(١٣) Nessana III, PP. 175 - 76.

جـ ـ عددٌ من المطالب الشخصية، مسجَّلة بالعربية واليونانية إلى سكّان كلّ وحدةٍ من وحدات الناحية. . . ».

وهكذا، فإنّ الصورة العامة صورةُ إدارةٍ ضريبيةٍ جيّدة التنظيم ذات تقاليد عريقة في الضبط وحفظ الوثائق، والتقدير، وما شابه. وهناك برديات أُخرى يمكن أن تُضيف تفاصيل لرسم الدقائق الداخلية لتلك الصورة العامة. ففيها نجد رسائل موجَّهة من عامل الناحية إلى رؤساء القرى في ناحيته يطالبهم بأداء ضرائبهم المتأخّرة، وحتى تلك التي تأخروا في أدائها لفتراتٍ قصيرةٍ لا تزيد على الشهرين. ويشير عدد تلك المطالبات كما تشير صيغتها إلى أنّ العامل ربما لم يكن رآها على الإطلاق، بل هناك توجيهٌ عامٌّ من جانبه بكتابتها باسمه في مثل تلك الظروف. كما نجد ذكراً كثيراً لبيت المال المركزي، ولفروعه في النواحي (جُسطال، قُسطال)، وإشارات إلى حالات قام فيها موظفو بيت المال بالتحقيق بشكاوى من جانب الأفراد أو رؤساء القرى ضد عمّال بيت المال المحليين. ـ وكلُّ ذلك يدفعُنا للاعتقاد بأنه كانت هناك بمصر مطالع القرن الثامن الميلادي إدارةٌ ماليةٌ محترفةٌ ومتمرسة في أداء مهامّها تحت شتّى الظروف(١٤).

والحقُّ أنّ وجود مثل هذه الإدارة الضريبية بمصر، لا يعني بالضرورة أنها كانت موجودةً، وبهذا التنظيم الدقيق، في سائر أنحاء دار الإسلام. وكان دينيت Dennet قد أثبت قبل وقتٍ طويلٍ أنّ الفاتحين العرب الأوائل تبنوا النظم الضريبية التي وجدوها في الأقطار التي احتلوها. ومضى زمنٌ طويلٌ نسبياً قبل أن يجري تنسيق تلك النظم المختلفة، ووضْعها في إطارٍ واحدٍ في مختلف أنحاء الدولة(١٥). والنظام الضريبي العامّ الذي تطور بين القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، كان يلحظ نوعين من الضرائب؛ ضريبة الأرض أو الخراج، وضريبة

---

(١٤) APEL III, no. 167 وهناك رسائل أخرى مشابهة في KP و PSR وكلُّها من قرة بن شريك، حوالي ٩٠ هـ/ ٧٠٩ م.

(١٥) Daniel C. Dennett, Conversion and the Polltax in Early Islam (1959); W. Schmucker Untesuchungen zu einigen wichtigen bodenrechthichen Komequenzen der islamischern Eroberungsbewegung (1972).

الرؤوس أو الجزية؛ بالإضافة إلى ضرائب وفرائض أُخرى غير مشروعة سُمّيت بالمكوس. ومصطلح الجزية يُستعمل في بعض البرديات المبكّرة، لكنّ الراجح أنه كان يعني ضريبة الأرض، وليس ضريبة الرأس[١٦]. فيمكننا القول إنّ المعنيّ به في تلك الفترة المبكّرة مجرد ضريبةٍ أو رسم.

والأكثر إثارةً للاهتمام وجود بعض الإشارات من جنوب فلسطين، إلى وجود إدارةٍ ضريبيةٍ من نوعٍ ما هناك أيضاً. ففي برديةٍ من أواخر القرن السابع الميلادي هناك حديثٌ عن «المسح السرازاني للأرض»(*) الذي يبدو أنه أُجري لتحديد المِلْكيات، وتقدير الضرائب عليها[١٧]. وفي برديةٍ يونانيةٍ أُخرى، من غزّة هذه المرة، حديثٌ عن أداء جزءٍ من الخراج أو ضريبة الأرض، وجزءٍ من ضريبة الرؤوس أو الجزية. ويعودُ هذا الإيصال إلى العام ٦٨٤ م مما يعني وجود سياسة ضريبيةٍ منظَّمةٍ في هذه الناحية عشية وصول عبد الملك بن مروان إلى السلطة. والتفرقةُ الواضحةُ بين الخراج والجزية في البردية تُوحي بأنّ تقسيم الفقهاء اللاحق للضريبتين أو التمييز بينهما لم يكن مجرَّد تمييزٍ مصطَنَع؛ بل استند إلى تقليدٍ إداريٍّ قديمٍ تبنّاه الفقهاء ولم يصطنعوه[١٨]. وأياً تكن الأحوال، والطبيعة الحقيقية لأساليب التقدير والاستيفاء؛ فلا يمكن الشك في حقيقة جمع الوُلاة للضرائب؛ وفي الفترة المبكّرة الأولى القادة العسكريون، في الأقطار المفتوحة حديثاً. ونحن نملك اليوم إيصالات على برديات بضرائب استُوفيت نقداً أو عيناً يعودُ بعضُها إلى العام ٢١ هـ/ ٦٤٣ م[١٩]. والبردية المبكّرة هذه تُفيدُ أنه في مصر، كان هناك كُتّاب ملحقون بكلّ ناحيةٍ لمساعدة موظفي

(١٦) APEL III, no. 147 (91H/ 710), PAF. no 7.

(*) المعني بالسرازانيين في الكتابات اليونانية واللاتينية القديمة، العرب (المترجم).

(١٧) Nessana III, no. 58.

(١٨) Nessana III, no. 59. وهناك أنواعٌ أُخرى كثيرة من الضرائب كانت تؤخذ في نهاية القرن الأول الهجري؛ أنظر عنها TGAP IV, no. 1433.

(١٩) GPEIP، رقم ٤، عام ٦٤٣ م (توريد حبوب وزيت)، ورقم ٩، عام ٦٥٣ م (ضرائب قريةٍ نقداً)؛ و Nessana رقم ٦٠ ٦٦ أعوام ٦٧٤ ـ ٦٧٧ م (مطلوبات من الحبوب والزيت كضريبة).

الضرائب. وكانت مهمة هؤلاء المسجِّلين: إيصال الضرائب المُستوفاة إلى المركز... في الفسطاط، وقبض الدفعات المُسْبَقة، وإصدار رسائل المطالبة بالمتأخرات، وإيصالات الاستيفاء باسم الأمير أو العامل، كما كان من ضمن مهامّهم توزيع مقادير الضرائب على النواحي، وعلى الوحدات الأصغر ضمن تلك النواحي، بالتنسيق مع مكتب الضرائب الرئيسي في الفسطاط(٢٠). ولذا، فالواضح أنّ مؤسسات الضرائب كانت موجودةً ومتطورةً بعد عقدٍ واحدٍ أو عقدين من الفتوح بمصر وبفلسطين.

ويمكن، بالطبع، أن تكون الشواهد التي عرضْناها عن المؤسسات، استمراراً للبيروقراطية الإدارية التي كانت موجودةً بمصر وسورية في العهد البيزنطي، والتي «استولى» عليها المسلمون الفاتحون. لكنْ علينا أن نلاحظ هنا أيضاً أنّ المراتب العليا في تلك البيروقراطية، بل والوسطى إلى حدٍّ كبير، كانت مشغولةً بعربٍ من ضمن النخبة الجديدة الفاتحة. ونفتقر للشواهد والأدلة الوثائقية الضرورية للقول إن كانت الإدارة الإسلامية موجودةً خارج مصر والشام في تلك الفترة المبكِّرة من حياة الدولة مثل العراق وإيران والجزيرة العربية. لكنْ يمكن الاستنتاج أنّ عمليات التبنّي والاستيعاب التي تمّت بالنسبة للإدارة البيزنطية، تمّت أيضاً بالنسبة للإدارة الساسانية. فمن نموذجي مصر وفلسطين نعرف أنّ الفاتحين كانوا شديدي الاهتمام بتأمين الضرائب من الأراضي والأقطار المفتوحة في مصر وفلسطين؛ كما في سائر أنحاء دار الإسلام. أمّا مجريات الأمور بالجزيرة العربية فلا يمكن بشأنها غير التخمين.

٣. **الفصل في النزاعات**: بعكس ما هو عليه الحال في مجال الإدارة الضريبية؛ فإنّ الإدارة القضائية تندُرُ في مجالها الشواهد الوثائقية. والمزعجُ في الأمر أنّ الشواهد الوثائقية القليلة التي نملكها عن النظام القضائي تخلو من ذكر **القُضاة** الذين يكثُرُ ذكرُهُم في المصادر التاريخية والأدبيات الأخرى. هناك بردياتٌ قليلةٌ من أواخر القرن الأول الهجري تشير إلى أنّ الخصومات المدنية

---

(٢٠) GPEIP, P. 14.

والجنائية كانت تُحَلُّ من جانب السلطات؛ فأحياناً يقضي فيها الوالي نفسه، وأحياناً أُخرى العامل أو موظّفو الإدارة في الأقاليم، الذين يبدو أنهم كانوا مسؤولين عن الشؤون المالية، والشؤون القضائية في أقاليمهم.

إحدى تلك البرديات القليلة التي يجري فيها حديث عن أُمورٍ قضائية؛ البرديةُ التي ذكرناها سابقاً، والعائدة إلى العام ٩٠ هـ/ ٧٠٩ م، وهي مُرْسَلَةٌ من قُرّة بن شريك والي مصر إلى أحد عمّاله يطلب منه فيها إجراء كِتْبة (تسجيل؟) للقوات التي ينبغي إرسالُها من القرية. وليس من الواضح ما المقصود بالأمر؛ لكنْ يبدو أنّ نزاعاً نشأ بين الجنود من جهة، والموظفين الإداريين بالعاصمة من جهةٍ ثانية. والوالي يطلب من العامل أن يتدخّل لحلّ النزاع. ويشكو الوالي من أنه لم يجد قيوداً بالمركز عن المسألة، ولذا فهو لا يستطيع أن يتبيّن الحقَّ من الباطل في المسألة. ومن هنا، فقد كتب إلى العامل طالباً معلوماتٍ من الموظفين المحليين. ويعني هذا أنّ الوالي كان في موقع يمكّنه من القضاء في الأمور التي يختلف فيها موظّفوه على الأقلّ[٢١]. وهناك رسالتان أُخْريان من قرة بن شريك إلى عاملٍ تفيدان أنه كان من صلاحياته الفصل في الخصومات بين المواطنين العاديين أيضاً. ففي إحدى الرسالتين ما يفيد أنّ دائناً كان يخشى أنّ المَدين لن يدفع له دَينَهُ في الزمن المحدّد فشكى الأمر إلى الوالي الذي كتب إلى العامل طالباً إرغام الفلاّح على دفع دَينه، والتأكد من أنّ ذمته ليست مشغولة.. الخ[٢٢]. وفي حالةٍ مُشابهةٍ بقرية خِرْبة المِرْد بجنوب فلسطين، تعود الرسالة حولها إلى النصف الثاني من القرن الأول الهجري، تشكو امرأةٌ أنّ زوجها هرب بمالها ومتاعها. واستطاع رئيس القرية أن يعيد للمرأة متاعَها لكنْ يبدو أنه أعفى الزوجَ من الاستمرار في دفع النفقة لزوجته، التي لم ترضَ بهذا الحلّ وشكت إلى العامل الذي أمر رئيس القرية ثانيةً أن ينظر في المسألة بحضور الزوج والزوجة[٢٣]. ويشبه الأمر هنا أن يكون محكمةً استئنافيةً للفصل في

(٢١) APLE III, no 150.

(٢٢) APEL III, no 154, 155 عام ٩١ هـ/ ٧٠٩ ـ ٧١٠ م.

(٢٣) Mird no. 18.

الخصومات المدنية. وفي برديةٍ ثالثةٍ يتناقش عاملٌ مع مرؤوسه حول سرقة جواهر بالقرية، ويبدو أنه طُلب إليهما النظر في المسألة نتيجةً لشكوى(٢٤). فالظاهر أنّ رؤساء القرى والعمّال، كانت لهم ذلك الوقت، صلاحيات النظر في الخصومات الجنائية والمدنية(٢٥).

٤. **الأعمال العامة**: بين الأعمال الإنشائية العامة التي تُعتبر بمثابة شواهد ووثائق يمكن طبعاً إدراج المعالم العمرانية المبكّرة كالجوامع الأولى التي ما تزال قائمةً مثل مسجد قُبّة الصخرة بالقدس، والجامع الأموي بدمشق، والمسجد الأقصى بالقدس، وربما المسجد النبوي بالمدينة(٢٦). والأكثر أهمية في هذا المجال شواهد مثل أعلام الطُرُق المقامة على السُبُل الرئيسية. فهناك أربعةُ أحجارٍ منها وُجدت بفلسطين تعود كلّها إلى عهد عبد الملك بن مروان(٢٧). ويشبه ذلك نقشٌ صخريٌّ يعود للعام ٧٣ هـ/ ٦٩٢ ـ ٦٩٣ م من فلسطين فيه أنّ عبد الملك أمر بأعمالٍ إنشائيةٍ لتمهيد الطريق عند عقبةٍ فيها(٢٨). ويشبه ذلك أيضاً الإصلاح النقدي الذي أجراه عبد الملك، في محاولةٍ فيما يبدو، لخلق نظامٍ نقديٍّ واحدٍ في الإمبراطورية كلّها، كما أنه ضبط المكاييل والموازين لتوافق ما كان معمولاً به في الحجاز آنذاك(٢٩). ونحن نعلم أيضاً، من نهايات القرن الأول الهجري أنّ الأمويين كانوا قد أنشأوا أهراءات ضخمة لإمداد المدن في إمبراطوريتهم بالحبوب(٣٠).

---

(٢٤) Mird, no. 19.

(٢٥) أنظر عن حالاتٍ أُخرى NPAF, no. 8, 9; PSR, no. 10.

(٢٦) أنظر على سبيل المثال TGAP II, no. 1378, 1379, 1433 ومواطن أُخرى، مع شواهد على مشروعات خليفية تتضمن بناء مساجد وأهراءات.. الخ.

(٢٧) مصوّرة في AP II, P. 83.

(٢٨) Moshe Sharon, «An Arabic inscription from the time of‹Abd al - Malik,» BSOAS 29 (1966), PP. 367 - 72.

(٢٩) G. R. Hauting, «The Umayyads and the Hijaz», Procee. Fifth Sem. Arab. St. (Pub. 1972), P3. 39 - 46; Philip Grierson, «The Monetary Reforms of‹Abd Al - Malik,» JESHO3 (1960), PP. 241 - 264.

(٣٠) PSR no. 3 وكانت للأهراءات إدارةٌ برئاسة: صاحب الاهراءات. وقارن TGAP II, no. 1379.

وفي الحقّ أننا لا نملك معلوماتٍ وثائقيةً كثيرةً على الأعمال العامة ـ كما على سائر الأشياء والأمور الأخرى ـ. لكنْ بقي، على أيّ حال، النقش الصخري الذي يعلنُ عن بناء سدٍّ قرب الطائف بالحجاز، وفيه أنه بُني عام ٥٨ هـ / ٦٧٧ ـ ٦٧٨م من جانب الخليفة معاوية بن أبي سفيان(٣١). فهل كانت إقامةُ السدّ عملاً عاماً، أم مجرد خدمةٍ لأملاك الخليفة الخاصّة هناك؟ ذلك يبقى أمراً قابلاً للنقاش.

ب. **العناصر الأيديولوجية**: عندما يُراد إثبات وجود دولةٍ في الفترة الإسلامية المبكرة، يكون من الضروري عدم الاكتفاء بمراقبة الوجوه المؤسسية للدولة؛ بل المضيّ قُدُماً لبحث مدى حضور العناصر الأيديولوجية الضرورية؛ من حيث مكانها في المنظومة، وعلاقتها العضوية بالمؤسسات الموجودة. في هذا الصدد نناقش الشواهد الوثائقية على المفاهيم التالية: مفهوم الاستقلالية، ومفهوم القانون أو الشرعية، وسيادة الدولة على أراضيها، ومسؤولية الدولة عن تلك الأراضي.

١. **الاستقلالية**: يمكن القول إنه بشكلٍ ما، فإنّ استقلالية الدولة في الفترة الإسلامية المبكّرة، هي الأكثر وضوحاً، والأكثر تقبّلاً من الجانب الأيديولوجي. لكنّ العجيب أنّ هذه الاستقلالية بالذات هي الأقلّ حضوراً في الوثائق. فهناك وثائق قليلةٌ فقط تعلنُ عن استقلالية تلك الدولة، وتساويها مع الدول الأخرى مثل الدولة البيزنطية الأكثر عراقة. وربما كان الدليل الأوضح على وجود الدولة أيام الأمويين، تلك العمائر التي خلّفها الخلفاء مثل عبد الملك والوليد ابنه، وابنه الآخر هشام. وكما في بحوث أوليغ غرابر Grabar وريتشارد أتينغهاوزن Ettinghausen وآخرين؛ فإنّ مسجد قبة الصخرة بالقدس، وإنشاءات الوليد بن عبد الملك المختلفة مثل قُصير عمرة وقصر الحَير الغربي، وقصر هشام بن عبد الملك في خربة المفجر بأريحا؛ كلُّ هذه العمائر تتضمن مخيِّلةً

(٣١) Miles, «Early Islamic Inscriptions near Taif in the Hijāz», JNES 7 (1948), PP. 236 - 242.

«مَلَكية» تؤكّد على إحساس الأمويين بأنفسهم بوصفهم ملوكاً مستقلّين؛ بطريقةٍ لا بد أنها كانت ظاهرةً لمعاصريهم، وإن تكن ممكنة التجاوز بالنسبة للمشاهدين اليوم(٣٢). ونستطيع أيضاً أن نلاحظ الإحساس المستقلّ بالذات والدور في نقش السدّ الذي أقامه معاوية بالطائف عام ٥٨ هـ/ ٦٧٧ - ٦٧٨ م، والذي لقّب فيه نفسه بأمير المؤمنين. وأياً يكن تحديدنا أو فهمنا لمنصب إمارة المؤمنين آنذاك؛ فمما لا شكّ فيه أنّ الرجل كان يعتبر نفسه الرأس لجماعةٍ دينيةٍ سياسية مستقلة. بل إننا نجد هذا اللقب سنواتٍ قبل ذلك، على قطعةٍ نقديةٍ بالبهلوية، تعود للعام ٥٢ هـ/ ٦٧٢ م: معاوية أمير إ - ورويشنكان(٣٣). ويظهر اللقب نفسه بالعربية والبهلوية على قطعةٍ نقديةٍ للخليفة الثائر عبد الله بن الزبير عام ٦٥ هـ/ ٦٨٤ - ٦٨٥ م(٣٤). فالحقُّ أننا ينبغي أن نعتبر إصدار عملةٍ من جانب العهد الجديد إعلاناً عن القيام والوجود المستقلّ، حتّى في تلك القِطَع النقدية التي لم تجر فيها غير تغييراتٍ طفيفةٍ للتفريق بينها وبين القِطع الساسانية والبيزنطية الخالصة. وذلك مثل البسملة على قطعةٍ سُكَّت بنهر تيرى (خوزستان)(٣٥). وأقدم القِطَع العربية - الساسانية المعثور عليها والعائدة إلى العام ٢٠ هـ، والتي سكَّها بنهر تيرى أيضاً الوالي عبد الله بن عامر(٣٦).

٢ . **تصورات القانون والسلطة**: يُعتبر مفهوم القانون، والشرعية أو السلطة التي تدعيها؛ أهمّ العناصر الأيديولوجية بالدولة بعد مفاهيم استقلالية الدولة أو وجودها المتميِّز. ذلك أنّ سلطة الدولة تقوم على اعتبارها نفسها القائمة على تطبيق ذلك القانون (أياً يكن مصدره)، أو على الادّعاء بأنها محكومةٌ

---

(٣٢) Oleg Grabar, «The Umayyad Dome of the Rock in Jerusalem,» Ars Orientalis 3 (1959), PP. 33 - 62; Richard Ettinghausen: From Byzantium to Sassamian Iran and the Islamic World (1972) PP. 32 - 33; Heinz Ganbe: Ein arabishcer Palast in Südsyrien, Hirbat et - Baiḍa (1974), P. 123.

(٣٣) CASC, no. 35, PP. 25 - 26.

(٣٤) CASC, no. 2, P. 3, no. 8, P. 4.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) AN,«Prägestelle zu den arabosasanidischen Dirhems»; PP. 17ff.

في تصرفاتها بأمرٍ مثل هذا. ويمكننا أن نرى إشاراتٍ إلى دعوى الشرعية هذه عند الخلفاء الأوائل باستخدام رموزٍ مَلَكيةٍ بيزنطيةٍ وساسانيةٍ مثل الخيول المجنَّحة، والعُصم، والتيجان، والتزيينات الأخرى، في قبة الصخرة، أو خربة المَفْجر. ويبدو أنّ الأمويين نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم وَرَثةً للسلطتين المَلَكيتين الساسانية، وإلى حدٍّ أقلّ البيزنطية؛ من خلال مفاهيم وتصورات المشروعية الملكية المقترنة بالعدالة. والمعروف أنّ الملوك القُدامى كانوا يعتبرون أنّ المصدر الأعلى لشرعيتهم إلهيٌّ، لكنّ ذلك اقترن بأشخاصهم باعتبارهم حكاماً عادلين[٣٧]. فلم تكن سلطتهم ـ من وجهة نظرهم ـ قائمةً على القوة والرهبة والخوف وحسب؛ بل اقترن ذلك بأنهم ملهَمون وناشرون للعدالة والسلام، حتّى في حالة تضاؤل سلطتهم أوقوتهم مؤقتاً. وهكذا، فإنّ الحكّام الأمويين بتبنّيهم لرموزٍ خارجيةٍ مأخوذة عن الملوك السابقين، ربما كانوا يضعون أنفسهم ضمن حلقات السلسلة الملكية للعدالة والمشروعية، ولم يكونوا يقصدون مجرَّد الإشارة إلى قوّتهم المَلَكية.

ويمكننا المضيُّ وراء هذه الملاحظات، للبحث عن امتلاك الاجتماع الإسلامي الأول لمجالٍ عريضٍ من القانون، وادّعاء الدولة أنها إنما كانت قائمةً في قوتها وشرعيتها على تطبيق هذا القانون. والتقليد الإسلامي الذي نعرفُهُ من المصادر التاريخية والأدبية يشير طبعاً إلى القانون الذي نقصده بأنه الشريعة الموحاة. ولذا، نستطيع التأكُّد من ذلك عندما نجد في الوثائق ما يشير إلى ربط الحكم والحكومة بالله عزّ وجلّ، كما يرد على قطعةٍ نقديةٍ مسكوكة بكرمان عام ٧٢ هـ/ ٦٩١ ـ ٦٩٢ م، وعليها: باسم الله ولي الأمر[٣٨]. ويشبه ذلك مسكوكة غريبة بعض الشيء من العام ٧٥ هـ/ ٦٩٤ ـ ٦٩٥ م ـ من الفترة السابقة والتجريبية كمقدمة للإصلاح النقدي من جانب عبد الملك ـ فعلى تلك القطعة رسمٌ لمحراب مع حربةٍ أو رُمح. ووضع رمز القوة والسلطة (الحربة)

---

(٣٧) أنظر عن مفاهيم العدالة والمُلْك في الشرق القديم، المادتين في RA.

(٣٨) CASC, no. 216, P. 111.

على النقطة المركزية بالجامع (المحراب) ربطٌ وثيقٌ للدين بسلطة الدولـة[٣٩]. وفي هذا السياق يمكن النظر إلى كلّ المسكـوكات التي عليهـا: باسم الله أو مفـردات دينيــة أُخـرى. ويعــود أقـدم تلك المسكــوكــات إلى العــام ٣١ هـ/ ٦٥١ - ٦٥٢ م[٤٠]. أما القِطَع النقدية المتأخرة فتحمل كتاباتٍ دينيةً أطول وأكثر وضوحاً في دلالالتها. وبين تلك المسكـوكات قِـطَعٌ أصدرهـا ثوار الخـوارج في أربعينات القـرن الهجـري الأول عليهـا شعـارهم: لا حُكْمَ إلاّ لله[٤١]. ممـا يشـير إلى أنّ شرعيـة السلطة كانت مـوضع نـزاعٍ شديـدٍ آنـذاك. ويعني هـذا، من نـاحيـةٍ أُخرى، أنّ مفهوم السلطة والشرعية كان معروفاً وإن تكن شرعية الأمويـين محلّ نزاعٍ شديد لديهم. وهناك مسكوكاتٌ غير مؤرَّخة، لكنها من حيث شكلها تعود إلى حوالي العام ٧٥ هـ/ ٦٩٥ م، وتؤكّـد الارتباط بـين الحكم والإرادة الإلّهية. فعلى تلك القِطَع عبارة: خليفة الله وعلى بعضها صورةٌ للخليفة واقفاً يخطب[٤٢]. وهـذه العبارات الـدينية استُعملت أكـثر بعد الإصـلاح النقـدي، لكنهـا كـانت مستعملةً قبل ذلك أيضاً. وأكّدت الدولة الأموية مشروعيتها وحقّها في أن تحكم بالتغيير الرسمي للمكاييل والموازين، واستعمال الزجاج والبرونـز في ذلك. فقـد يعني ذلــك ادعـاءً من جــانب السلطة أنها الحـارس الحقيقي والــوحيـد للقيم الاجتماعية؛ وهنا في المجال التجـاري[٤٣]. ثم إنّ سواد هـذه الموازين دليـلٌ على تقبّل الناس دعوى الدولـة هذه، واعـترافهم بشرعيتها. ومـع أنّ تلك المكاييـل والموازين ما كان مكتوباً عليها غير اسم الوالي أو الخليفة الذي أصدرها؛ فإنّ في بعض الكتابات ما يُشْعِرُ بأنّ ذلك كـان لإنفاذ العـدالة مثـل القول إنّ عبـد الله

(٣٩) G. Miles, «Miḥrâb and ‹Anazah: A Study of early Islamic I conography,» in G.C. Miles (ed.), Archaeologica Orientalia in Memorian Ernst Herzfeld (1952), PP. 156 - 171.

(٤٠) CASC, no. 2, 3.

(٤١) AN, P. 35.

(٤٢) CABC, no. 99 - 103, PP. 30 - 31.

(٤٣) يختلف الأمـر في المقصود من الأوزان والمكـاييل هـل هي للاستعـمال في الأسواق العـامـة، أم للتحقق من الأوزان والمكاييل في الضرائب. وكان الولاة مهتمين بأن لا يُـظلَم الفلاحـون بأن يؤخذ منهم أكثر من المقدّر عن طريق الغش في الأوزان والمكاييل.

يزيد أمير المؤمنين، حفظه الله، أمر بصنع هذا القَدَح، مكيال وافٍ، وأنّ الذي أنفذ ذلك حيّان بن شُريح(٤٤). والطريف في هذا الصدد استخدام مفرد «واف» الذي يشير إلى مفردٍ قرآنيٍّ متصلٍ بالمكاييل(٤٥). ولدينا شواهد ودلائل كثيرة على مكاييل وموازين أيام عبد الملك وبعده؛ لكننا لا نملك شواهد كافية عمّا قبل ذلك. فهل يعني هذا قلّة اهتمامٍ أو إحساس من جانب الأمويين قبل عبد الملك بتأكيد سلطتهم ومشروعيتهم؟ ربما. لكنّ الراجح غير ذلك. فالمفهوم أنّ الدولة عندما تضع مكاييل وموازين جديدة تُلغي وتدمّر السابقة حتى لا تحدث فوضى أو غشّ. فقد يكون عدمُ وجود مكاييل وموازين مبكّرة سببه تدمير السلطة لها مع الإصلاحات المتتابعة.

أمّا مفهوم القانون الشامل أو العدالة المجرّدة باعتباره وجهاً من وجوه مستندات الحكم وشرعية أعماله؛ فهو أكثر ظهوراً ووضوحاً؛ وبالذات في تلك الحالات التي تتدخّل فيها الدولة لحلّ النزاعات. وهناك حالاتٌ تعود للنصف الثاني من القرن الأول الهجري سبق أن أشرنا إليها. فتلك الحالات تشير إلى قبول الناس للسلطة ـ ممثّلةً في وُلاتها وعمّالها ـ باعتبارها حَكَماً مُحايداً في انفاذ القانون، ووضع الأمور في نصابها عند الاختلاف والتنازع. ذلك أنها تلجأ إلى «مقياسٍ» للعدالة يعترف به الجميع، وتقوم هي عليه. لكنّ هذا يمكن أن يعني أيضاً مجرد اعترافٍ من جانب الجمهور بقوة السلطة وامتدادها بحيث لا بُدّ من اللجوء إليها للإنصاف في النزاعات شاءوا أم أَبَوا. وهناك حالةٌ مشابهةٌ للحالات السابقة الذكر لكنها تعودُ لتاريخٍ أقدم بكثير. فعلى بَرْديةٍ مؤرَّخة بـ ١٩ تموز (يوليو) ٦٤٢ م نصُّ إيصالٍ بأثمان جيادٍ دفعها بعض العرب، ويستشهدون على ذلك مسؤولاً محلياً اسمه جَبَلة(٤٦). هنا نجد ثانيةً الشاهد على أنّ موظفي الدولة في الأقاليم والنواحي لم يكونوا القوة المحلية فقط؛ بل كانوا

(٤٤) G.C. Miles, «A Glass Measure Issued by Ḥayyān b. Shurayḥ,» in Studi Orientalistici in onore di Giorgio levi Della Vida (1956), vol. 2, PP. 148 - 58.

(٤٥) قارن على سبيل المثال بالقرآن الكريم ٦/١٥٢، ٧/٨٥.

(٤٦) GPEIP, no. 8.

أيضاً السلطة المحلية. لكننا لا نستطيع أن نذهب على أساسٍ من هذه الشواهد، على أنه كان هناك مفهومٌ لِشرْعةٍ شاملةٍ للمجتمع والدولة في هذه الفترة المبكرة جداً. فالأكثر صراحةً ووضوحاً في هذا المجال حالاتٌ تعود لأواخر القرن الأول، يجري فيها الجدل من جانب «السلطات» عن قضايا من الظلم والهضم، تُشْعِرُ بوجود مفاهيم عامة للعدالة، وبالتزام الدولة وإلزامها للآخرين، على أساسٍ من مفردات لها بعض التجريد والإطلاق. فهناك مثلاً برديةٌ، يبدو من خطّها، أنها تعود للنصف الأول من القرن الثامن الميلادي، يتظلّم فيها أُناسٌ من عمرو بن عطّاس، موظف الضرائب في الناحية. ويجيب «صاحب بيت المال»، وعامل الناحية واسمه يزيد بن عبد الله، أنه حقّق في المسألة، واستحلف كثيرين؛ فظهر له أنّ ابن عطّاس لم يتصرف بطريقةٍ ظالمة(٤٧). فالظاهر هنا أنه كان هناك مفهومٌ شاملٌ للعدل والظلم، مقبولٌ من الجميع، وأنه كان منتظراً من السلطة أن تلتزم به، وتُلزم الآخرين. وهناك بَرْدِيّةٌ من العام ٩١ هـ/ ٧١٠ م يطلب فيها الوالي من عامله أن يتصرف بعدلٍ في جمع الضرائب فلا يتأخر بها أو يقدّمها عن موعدها. ويمكن أن نفهم من ذلك هنا أنّ الوالي يريد أن يخدم بيت ماله بالدقة في تحصيل الضرائب. لكنّ الملاحَظ أنه يُضيف مفردات مثل: مُحْسِن، ومُجْمِل، وأمين ـ تجاه الرعية، وأن يسأل الله سبحانه توفيقه؛ ذلك أنّ الوَرع في ذلك يحظى برعاية الله وتوفيقه(٤٨). فالوالي هنا يتجه إلى إحساس العامل ليس بأنه موظّفٌ لديه؛ بل باعتباره مؤمناً بقيمٍ عامةٍ ومسلّمٍ بها للعدالة والورع على أساسٍ من شرعةٍ إلهية. وفي برديةٍ أخرى يطلب الوالي من عامله أن يختار القرويون أنفُسُهم قَبَّالاً يحدّد أنصبتهم من الضرائب العينية. ويضيف إنّ على العامل أن يتأكّد من أنّ القبّال لا يظلم الرعية بأخْذ شيءٍ لنفسه من أجل الإثْراء وهو يريد من عامله أيضاً أن يعاقب القبّالين الذين يخونون أماناتهم(٤٩). إنّ هذا الاهتمام بعدم استغلال المزارعين

(٤٧) APEL III, no. 167.

(٤٨) APEL III, no. 146.

(٤٩) PSR no. 3 وكانت العقوبة مائة سوط، وحلق الشعر واللحية، وتغريمه ثلاثين درهماً.

يعني وجودَ مفهومٍ للسلطة باعتبارها قائمةً على القانون، وعلى مسؤولية الدولة عن رفاه الشعب حسب الشريعة(٥٠). ويختم الوالي الرسالة السالفة الذكر بالقول: «واتّق الله فيها تلي فإنما هي أمانتُك ودينُك. . .»(٥١). وهكذا، فإنّ مفهوم المسؤولية هذا ما كان يشمل الحاكم وموظفيه فقط بل الحاكمين والمحكومين معاً. ويمكن للسلطة أن تتجاهل ذلك القانون طبعاً؛ لكنه كان موجوداً في إحساس الناس وتصرفاتهم. بل إنه يمكن رؤية ذلك في لقب **أمير المؤمنين** ـ وهو لقبٌ يقيم علاقةً بين السلطة السياسية، ومفهوم شمولية القانون أو الشريعة. ذلك أنّ «المؤمنين» هم أولئك الذين اعتنقوا تلك الشِرْعة، وأعلنوا الطاعة لها.

وهناك مجالٌ آخر نستطيع بالعرض له أن نوضّح معنى شرعية الأمويين أو ما كانوا يَدَّعونه لأنفسهم من سلطةٍ ومسؤولية. والمجال المقصود هو التنظيم البيروقراطي للضرائب من جانب الدولة. فقد رأينا أنه يمكن للبيروقراطية أن تُرسل للمواطنين رسائل تطلب إليهم فيها أن يدفعوا ضرائبهم المتأخرة. إنّ هذا يعني أنّ المواطنين كانوا يعتبرون تصرف البيروقراطية هذا مألوفاً ومشروعاً. ونحن متأكدون أن تلك الإنذارات لم تكن رسائل شخصية من الحاكم نفسه. لكنّ أفراد الرعية كانوا يتقبلونها باعتبارها موجَّهةً إليهم من الحاكم الذي يمثّل السلطة الشرعية. فقد كانوا يعرفون أنّ الوالي فوَّض كتّابه بكتابة تلك الإنذارات بتوقيعه. ويشير هذا إلى أنّ المواطنين كانوا يعترفون للسلطة بحقّ التفويض. بل إننا نجد إشاراتٍ في رسائل الوالي إلى الخليفة باعتباره فوَّض الوالي بكذا وكذا. ففي رسالةٍ من قُرّة بن شريك إلى أحد عمّاله، يذكر قرة أن الخليفة أمير المؤمنين لن يسمح بالتأخر في دفع الضرائب(٥٢). ففي تلك الفترة يبدو أنّ مفهوم **سلطة الدولة**، وهرمية تلك السلطة، صارا ثابتين؛ من الخليفة

---

(٥٠) في PSR, no. 10 يقول قرة بن شريك لعامله: «ولا تظلمَنّ عبدك». وفي رسالةٍ أُخرى NPAF no. 6 يقول قرة لعامله إنّ عليه أن لا يضع عقوبةً ماليةً على أحدٍ دون السماح له بمراجعة الوالي.

(٥١) PSR no. 3 (91H): «واتق الله فيها تلي فإنما هي أمانتك ودينك».

(٥٢) TGAPI, no. 1338.

وإلى رئيس القرية. وأخيراً يمكن ملاحظة انتهاء الرسائل غالباً بعبارات مثل: **والسلام على من اتّبع الهدى**(٥٣). فلنلاحظ الإشارة المتضمّنة في **الهدى**، وما يمكن أن يعنيه ذلك من جانب السلطة.

٣. **سلطة الدولة على أراضيها**: إنّ كلَّ ما ذكرناه سابقاً، عن الأعمال الإنشائية العامة للدولة، وعن إقبال الدولة على الحكم تبعاً لأيديولوجيا القانون الذي تستند إليه؛ يمكن اعتبارُهُ دليلاً على أنّ الدولة كانت ترى نفسها مسؤولةً عن سريان الحياة في مجراها الطبيعي في مجال سلطتها. بل إنّ بعض البرديات تذكر مسؤولية الوالي عن حسن أحوال الرعية. فهناك أوامر في الرسائل تطلب اتخاذ احتياطات من المجاعة، وخزن الحبوب، وتحديد الأسعار في أزمان الأزمات في بعض النواحي(٥٤).

IV. إنّ هذا العرض المقارن لدلائل وشواهد وجود الدولة؛ يُثبتُ أنها كانت قائمةً منذ أيام عبد الملك بن مروان (٦٨٥ ـ ٧٠٥ م) على الأقلّ بل إنها ربما كانت قائمةً قبل ذلك أيام معاوية بن أبي سفيان (٦٦١ ـ ٦٨٠ م). ويعني هذا حدود منتصف القرن الأول الهجري. وهناك من الدلائل ما يُوحي بأنّ عبد الملك حاول تطوير إدارة الدولة؛ لكنّ عناصر إداريةً مهمةً كانت قائمةً قبل ذلك ولا شكّ. من مثل **الرزق والعطاء** للجند، والضرائب، وإدارة الجيش، وطرق استدعاء الجند، وحلّ النزاعات، ومفهوم شمولية القانون. أمّا مسألة وجود الدولة قبل العام ٥٠ للهجرة فلا يمكن القول بها على أساسٍ من الوثائق. فالوثائق الموجودة ضئيلة العدد والقيمة بحيث لا يمكن التأسيس عليها بأمان. لكنّ ما هو موجودٌ من العشرينات والثلاثينات والأربعينات من القرن الأول يتضمن عناصر كتلك التي أثبتنا على أساسٍ منها وجود الدولة فيما بعد. ولا نستطيع طبعاً الجزم بمتى وُجدت تلك المؤسسات التي تشير إليها الوثائق. لكنّ المفهوم أنّ الوثيقة التي تشير إلى مؤسسةٍ في الثلاثينات لا تعني اقتران

(٥٣) APEL III, no. 147 (٩١ هـ/ ٧١٠ م).
(٥٤) NPAF no. 4 و PSR no. 2 حيث يطلب إلى عامله أن يمنع التجار من تخزين الحبوب حتى لا ترتفع الأسعار.

المؤسسة بالوثيقة في الوجود بل لا بد أنها كانت قائمةً قبل ذلك بزمن. والوثائق تتعامل مع تلك المؤسسات باعتبارها أمراً معتاداً عليه، وليست جديدة. على أنه إذا كنا لا نريد أن نثبت أيّ شيءٍ إلّا على أساس الوثائق؛ فإنّ مسألة وجود الدولة أيام النبي وخلفائه الأربعة، تبقى بدون جواب؛ للافتقار إلى الوثائق بالمعنى الذي قصدناه منها. فلنتذكَّرْ أنّ مشكلتنا مع عصر النبي والراشدين ليس أنّ الوثائق آنذاك لا تدلُّ على وجود دولةٍ؛ بل إنّ مشكلتنا أننا لا نملك وثائق تعود إلى تلك الفترة. وعدم وجود وثائق لا يدل على مؤامرةٍ من جانب المتأخرين لإيهامنا بوجود دولةٍ لم تكن موجودة؛ بل إنّ سوء حظّنا هو الذي يكمن وراء عدم عثورنا على وثائق من ذلك العهد. وهناك أسبابٌ عديدةٌ ممكنة الذكر لغياب الوثائق غير غياب الدولة؛ وهي:

(١) لم تجر بعد أعمالٌ أثريةٌ كثيرةٌ في الجزيرة العربية، حيث جرت أحداث التاريخ الإسلامي الأول.

(٢) إنّ الظروف البيئية بالجزيرة لا تُساعد على حفظ الوثائق أو المواد التي يمكن أن تكون قد كُتبت عليها مثل الأخشاب والعُسُب واللخاف والرقوق وأوراق البردي. وهذا ليس مقصوراً على الجزيرة العربية بل على الأقطار المجاورة في منطقة الهلال الخصيب. فالحجاز مثلاً صخريٌّ، وتهطل فيه بعض الأمطار أحياناً وإن لم تكن كثيرة. فليست هناك رطوبةٌ كافيةٌ، ولا تربةٌ ناعمةٌ كافيةٌ لبقاء الموادّ الكتابية المذكورة لمدةٍ طويلة؛ بخلاف مصر التي وصلتنا منها أكثر الوثائق الموجودة بين أيدينا.

(٣) أياً يكن رأينا في قيمة المصادر التاريخية والأدبية؛ فليس هناك شكٌّ في أخبارها عن الاضطرابات منذ أيام عمر وبالذات أيام عثمان وعلي. فالظروف لم تكن مهيّئةً لإعداد الوثائق وخزنها وتنظيمها وحفظها. ثم إنّ حركية الظروف، واضطراب حقبة الفتوح، والحرب الأهلية الطويلة أيام عثمان وعلي؛ كلُّ ذلك يعني أنّ الوثائق كانت تُتْلَفُ عندما يُنتهى من استخدامها، أو أنّ الحرب كانت تُتْلفُها، أو الانتقال الإداري من مكانٍ إلى مكان. ومع أنّ هذا كلّه لا يدل على

أنّ الوثائق كانت تُنتَجُ آنذاك؛ لكنه يعلِّل أو يمكن أن يعلِّل غياب الوثائق دون أن يعني ذلك غياب الدولة.

إنّ المعروف أنّ الظروف التي صاحبت ظهور الإسلام بالجزيرة، لم تكن هي نفسها ظروف الأقطار التي افتتحها الإسلام من ممتلكات الساسانيين والبيزنطيين. فالجزيرة حسب معلوماتنا ما كانت تملك مؤسساتٍ للدولة، أو مفاهيم الخضوع للسلطة؛ بعكس بلاد ما بين النهرين ومصر مثلاً حيث كان للدولة والبيروقراطية تراثٌ عريقٌ تبنّاه الفاتحون ولا شكّ. فالوثائق الموجودة بمصر أيام عمر (٦٣٤ ـ ٦٤٤ م) عن بيروقراطيةٍ قائمةٍ يمكن أن تجعلنا نتساءل هل البروقراطية هي بيروقراطية أمير المؤمنين أم واليه بمصر فقط؟ وهل نشأت الدولة الإسلاميةُ الأُولى عن طريق إنشاء رقابةٍ وإشراف على المؤسسات الموجودة من قبل في الأقطار المفتوحة؟ إننا نقول ثانيةً إنه بالنسبة للوضع في الحقبة الأولى للإسلام، فإننا نُواجه بأسئلةٍ لا نستطيع الإجابة عليها لأننا نفتقر إلى الوثائق الضرورية لذلك. لكننا ونحن نحاولُ تكوين إجابةٍ ما على تلك القضايا يكون علينا أن نتذكّر بعض الأمور. فالإدارة الإسلامية في عصر الفتوح كانت ضئيلة العدد والدور وربما كانت هي نفسها إدارة الجيش. ففي وقت الفتح ما كان ضرورياً وجود موظفين في المركز لمراقبة الأطراف؛ بل كان يمكن الاكتفاء بتقدير الداخل والخارج. ثم إنّ المراتب الدنيا من الإدارة كانت محتلةً ولا شكّ بأُناسٍ من الأقطار المفتوحة (غير مسلمين وغير عرب). فربما بقيت الإدارات القديمة، وتحولت إلى أجزاء في الإدارة الجديدة الشاملة. وهذا أمرٌ مختلفٌ عن القول بأنّ المسلمين ورثوا الإدارات السابقة وما كانوا يملكون هم أنفسهم شيئاً. والفرق يكمن في وجود السلطة المركزية التي تُعيد التنظيم والتقدير حسب احتياجاتها. فإذا كانت مراتب الإدارة الدنيا مشغولةً بغير مسلمين وغير عرب؛ فإنّ السلطة المركزية كانت حريصةً على أن يتولى العرب والمسلمون مراتب الإدارة العليا؛ وذلك منذ وقتٍ مبكرٍ جداً(٥٥). وعلينا أن نتذكّر أيضاً أنّ وسائل الاتصال آنذاك كانت تُعطي وُلاة الأقاليم سلطاتٍ

(٥٥) في المصادر الأدبية كالجهشياري: كتاب الوزراء حديثٌ مبكّرٌ عن الكُتّاب ومسؤولياتهم.

واسعةً. فلم تكن السلطة المركزية غير هيئةٍ عليا مشرفة إشرافاً بالمعنى الـواسع. ومع ذلك، فإنها تبقى سلطةً مركزية. لكنْ هذه السلطة الفضفاضة بسبب ضآلة مهامّها الإدارية ما كانت محتاجةً في المركز إلى هرميةٍ إداريةٍ كبيرة.

وعلينا أخيراً أن نذكر أنّ فتح العرب لمصر عنى إنشاء سلطةٍ مركزيةٍ فيها ما كـانت موجـودةً من قبل. فعشيـة الإسلام كـانت ولايات الـدولة البيـزنطيـة قد تحـولت إلى فيـدراليـات مقسّمـة داخليـاً، ويتمتـع حكـام الأقـاليم بـالـداخـل بصلاحياتٍ إداريةٍ وماليةٍ واسعةٍ تجاه بعضهم وتجاه السلطة المركزية بحيث غابت الحكومة المركزية فعلاً(٥٦). ولذا يمكن القول، إنه في مصر بالذات ما كانت هناك دولـةٌ ليرثهـا العـرب. صحيـحٌ أنـه كـانت هنـاك إدارة، لكنّ المسلمـين جمعـوا أطرافها، ونـظموهـا بطريقـةٍ هرميـةٍ مركـزية. فـأصبحت **الناحيـة** هي الوحـدة الأساسية، وصارت النواحي تابعةً للمركز في الفسطاط(٥٧). فإذا كان المسلمون ـ كـما يقال ـ قـد استعادوا مفهـومهم للسلطة المـركـزيـة من الخـارج؛ فـإنّ هـذه الاستعادة لم تكن من مصر.

٧. إنّ الدولة الأُمـوية، بغضّ النـظر عمّا كـان من قبلها، ومـا أخذتـه من السابقين، كانت المقدمة للدولة العباسية في المناهج الإدارية، والتدوين، وسـكّ النقود، وأمورٍ أُخرى. فالمفهوم السائد عن الأُمويين باعتبـارهم شيوخـاً بدويـين يقيمون في قصورٍ صحراويةٍ، وأنّ العبـاسيين هم البـيروقراطيـون؛ هذا المفهـوم باطلٌ إلى حدٍّ كبير. وصحيحٌ أنه كانت هناك فروقٌ بين العباسيين والأُمـويين في الأيديولوجيا والمؤسسات من حيث المفهوم ودرجة التطور؛ لكنه صحيحٌ أيضاً أنّ العباسيين كانوا استمراراً لهم(٥٨).

---

(٥٦) H.I. Bell, «The Administration of Egypt under the Umayyad Khalifs,» BZ 28 (1928), PP. 278 - 286.

ويمثل هذا المقال نتائج بحوث Bell على البرديات الإغريقية من العصر الإسلامي الأول.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٥٨) H.A.R. Gibb, «The Evolution of Government in Early Islam,» SI 4 (1955), PP. 1 - 27. =

إنّ الـدولة الإسـلامية المبكـرة (ونعني بها هنـا الأمويين والعباسيـين الأوائل كوحدةٍ واحدة) كانت نمـوذجاً لمنـظّري السياسـة في العالم الإسـلامي. لقد حمـل منظّرو العباسيين على الأمويين واعتـبروهم ملوكاً، واتهمـوهم بشتى التهم. لكنّ الواضح أنّ المفاهيم الكبرى لدى الأمويين والعباسيين كانت واحـدة. ومن أجل ذلك، كان العباسيون مهتمين بتجاهل هذا التشابه، وتـأكيد الفـروق. والملفت للانتباه في المنظّرين للدولة العباسية ـ عنـدما بـدأت سلطتها تتضـاءل وتتحطّم ـ تأكيدهم على وحدة السلطة الخليفية، وضرورة الخليفة الواحد(٥٩). لكن من أين أتى هـذا التأكيـد على الحكم الـواحد؟ لا يمكن نسبـة ذلك إلى القـرآن الذي لا يتحـدث كثيراً في الشؤون السيـاسية. صحيـحٌ أنـه يؤكّـد عـلى وحـدانيـة الله، ووحدانية إرادته وقوته وقدرته؛ مع ما يمكن أن يعنيه ذلك من سلطةٍ واحدةٍ على الأرض. لكنّ القرآن لا يُطالب أبـداً بحاكمٍ واحـدٍ للدولة الإسـلامية، فضـلاً عن أن يكـون قد تحـدث عن تلك الدولـة. ويمكن لزاعمٍ أن يـزعم أنّ تـأكيـد منظّري الدولة الإسلامية على الوحدة لا يستند إلى التجربة التاريخية للأمـة؛ بل هـو بمثابـة رَدِّ فعلٍ عـلى سوء الأوضـاع في القرنـين الرابـع والخامس للهجـرة. والراجح أنّ الأمر ما كان مجرد رغبةٍ أو وهـمٍ عن «الأيام السالفة الطيبة» بـل هو نتيجةٌ لما ورثه العباسيون من دولةٍ وسلطةٍ واحدةٍ، وهو ما استطاعوا الحفاظ عليه طوال القرن الثامن الميلادي وما بعد بحيث صار نموذجاً موروثاً محتذىً. إنّ هذا النموذج من صنع الدولة الإسـلامية الأولى. فقـد حفل العصر الأمـوي بثوراتٍ وأحداث تمرد من غير المسلمين على المسلمين، كما حفل بتمرداتٍ وحروبٍ أهلية ضمن الجماعة الإسلامية. لكنّ العصر كلّه لم يشهد حركةً استقلاليـةً واحـدةً عن السلطة المـركزيـة الواحـدة. حتى الذين ادعـوا الخلافـة كانـوا يـريـدون، مثـل

= ومقـالـة Gibb عن «عبـد الحميـد بن يحيى بن سعيـد» في النشرة الجـديـدة لـدائـرة المعـارف الإسلامية.

(٥٩) أنظر عن تطور النظرية السياسية في الإسلام: Erwin I. J. Rosenthal, Politial Thought in Medieval Islam (1958); K.S. Lambton, State and Government in Medirval Islam (1981).

الأمـويين، الحفـاظ على السلطة الخليفيـة الواحـدة. فمفهوم الجـماعة السيـاسية الواحدة، والسلطة الواحدة، يعود إلى التجربة السياسية الإسلاميـة الأولى، إلى الحقبة الأبكر في التاريخ الإسلامي.

اختصارات المصادر

AN = Heinz Ganbe, Arabosasanidische Numismatik (1972).

AP = Adolf Grohmann, Arabische Paläographie (1967).

APEL = A. Grohmann, Arabic Papyr in in the Egyptian Library; 6 vols. (1934 - 1962).

CABC = John Walker, A Catalogue of the Arab - Byzantine and Post - Reform Umayyad Coins (1956).